

الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة بين الابداع والتباعد^(*)

د. معن زباد

الزعم بأن العالم يتجه نحو الوحدة السياسية والفكرية بل واللغوية أيضاً. وإذا كان من السهولة بمكان العودة إلى أصول هذه الأفكار عند هكسلي Huxley وسينسر Spencer في إنكلترا، وهيكل Hackel وبوخنر Buchner في ألمانيا، إلا أن الشميل أضاف إلى ما أخذ صياغة جديدة للمادية والدارونية وعممها على كافة أوجه الحياة، بحيث يمكن أن نطلق على صياغته هذه اسم الدارونية العربية، التي يمكن أن يُدرج في عدادها مفكرون آخرون من أمثال سلامة موسى واسماعيل مظهر وغيرهما.

2 - والتيار الثاني هو تيار العقلانية كما فهمها مفكرون عرب من أمثال محمد عبده (1845 - 1905) ومحمد فريد وجدي (1878 - 1954)، فقد قام كل من هذين المفكرين بمحاولة فهم الإسلام فهماً عصرياً، ومحاولة تفسير القرآن تفسيراً حديثاً، وكان لهما أتباع ومؤيدون. ومع هذا يمكن القول أن موقفهما هو أقرب

منذ تيّف وربع القرن من الزمان، قام المرحوم الدكتور جميل صليبا بمحاولة لتصنيف الجهود الفلسفية العربية الحديثة، مقدّماً قائمة بالتيارات والاتجاهات الفلسفية في الوطن العربي في ذلك الحين، وقد وجد الأستاذ صليبا أنه في الإمكان إدراج هذه الأفكار الفلسفية في سبعة تيارات أو اتجاهات رئيسية، نختصرها على الوجه التالي تمهيداً لتحليلها ونقدها أو التعليق عليها:

1 - التيار الأول هو تيار الفكر المادي ممثلاً بالدرجة الأولى بفكر شبلي الشميل (1850 - 1917) الطبيب والمفكر اللبناني الذي هاجر إلى القاهرة، وكان أول عربي يتبنى الدارونية ويصوغ منها موقفاً فكرياً وفلسفياً يتناول كافة ميادين الفكر والحياة عموماً. كان الشميل يقْدَس العلم من جهة، وكان يؤمن بوحدة الكائنات الحية بدءاً من المادة وانتهاء بالإنسان، وقد دفعه حماسه الشديد للمادية إلى رفض مذهب العقلانية وإلى

(*) هذه المقالة هي مقدمة الجزء الثاني من الموسوعة الفلسفية العربية الذي صدر حديثاً، نقلها هنا مع تعديلات طفيفة لأنها تصب مباشرة في موضوع هذا العدد من مجلة الفكر العربي.

الحس والعقل هما أداتان ضرورتان لفهم العالم حولنا، إلا أنها يعجزان عن كشف الحقيقة، ولا سيما الحقيقة الكلية. ومن الواضح هنا تأثير المناهج المثالية السابقة كمنهج الاستبطان الأفلاطوني ومنهج الكشف عند الغزالي على هذا النمط من التفكير.

وتعتبر جُوانية عثمان أمين أن الروح هي القوة الأساسية الفاعلة في العالم. ومن هنا فلإنها تناشد الإنسان أن يقدم الروح على الجسد أو أن يعنى بالداخل الجواني قبل الخارج البراني، معتبراً أن أزمة عصرنا تكمن في تقديم البراني على الجواني، وفي عدم إقامة توازن وتناغم يُخضع الجسد للروح. وهو موقف عرفناه دائماً عند الاتجاهات المثالية التقليدية.

أما رَحمانية زكي الأرسوزي، فأصلها يرجع إلى الثلاثي ر م ح الذي يجمع بين الرحم والرحمن في كل موحد. فإذا كان رحم المرأة هو مصدر حياة الفرد من بني البشر، فإنَّ الرحم هو مصدر الحياة كلها، والعلاقة بين الرحم والرحمن هي علاقة تشابه من جهة وتكامل من جهة أخرى، فالرحمن هو رمز الاتصال بين المخلوقات والخالق، فالجنين في علاقته برحم أمه هو رمز تلك العلاقة بين المخلوقات وبارئها، فإذا كان الجنين جزءاً من الأم، ومع ذلك فهو مستقل عنها، فذلك هو حال المخلوقات جميعاً في علاقتها مع الرحمن، إنها امتداد له إلا أنها مستقلة عنه، فهي منه إلا أنها ليست ذاته. ومن الواضح أن الرحمانية هي امتداد من امتدادات الأفلاطونية الجديدة امتزجت عند صاحبها بعدد من الأفكار الدينية وتأثرت ببعض الفلسفات الحديثة ومنها فلسفة برغسون على وجه الخصوص.

4 - وأما التيار الرابع فقد مثله المدرسة التكاملية في علم النفس، ولا سيما تكاملية يوسف مراد التي اهتمت بدراسة العلاقة بين الظواهر النفسية والظواهر الفسيولوجية، معطية لهذه العلاقة بعداً فلسفياً.

إلى الموقف الديني منه إلى الموقف العقلاني، فقد كانا مصلحين إسلاميين حاولا الحدأة مع الإسلام أو الإسلام مع الحدأة، فأصبحا بذلك ممثلين من ممثلي النزعة التوفيقية أو الانتقائية أولاً وقبل كل شيء، ولم تكن عقلانيتهما إلا عقلانية موهومة أو مزعومة، وقد كان لعبده على وجه الخصوص أتباع ومؤيدون، وشكلت أفكاره تياراً مؤثراً في مجرى الحياة الفكرية العربية حتى اليوم.

ويندرج في هذا الاتجاه العقلاني المزعوم، موقف يوسف كرم المتوفى سنة 1959، فقد كان موقفاً عقلانياً في الظاهر فقط: فتحت ستار العقلانية: قدّم لنا يوسف كرم فلسفة أرسطية في ثوب جديد، وهو ما فعله كثيرون من أبناء الرعيل السابق من أساتذة الفلسفة، مثل شارل مالك المتوفى سنة 1987، وغيره ممن هم على قيد الحياة، فقد قدموا لنا تحت ستار العقلانية تفكيراً دينياً دوغمائياً مختلطاً بالأرسطية والديكارتية على وجه الخصوص... ومن القاهرة إلى بيروت فدمشق فبغداد فالرباط كان أكثر أساتذة الجيل السابق من أساتذة الفلسفة يدخلون في عداد هذا النمط من العقلانية.

3 - أما التيار الثالث فهو تيار المثالية، وهو تيار يضم عدة اتجاهات فلسفية يجمعها تأثيرها بالمثالية القديمة بدءاً من أفلاطون مروراً بالغزالي وبرغسون وغيرهما. وقد حاول ممثلو هذه الاتجاهات صياغة مواقف فلسفية توفيقية أحياناً، وتلفيقية غالباً، تضم أفكاراً فلسفية مثالية غربية إلى جانب أفكار دينية إسلامية، على طريقة محمد عبده وغيره، وتدخل في هذا العداد وجدانية عباس محمود العقاد وجُوانية عثمان أمين ورَحمانية زكي الأرسوزي.

تؤكد وجدانية العقاد أن الحقيقة الكلية لا يمكن أن تدرك إلا عبر الوجدان والشعور الوجداني، فلا الحس ولا العقل يمكنهما إدراك هذه الحقيقة. صحيح أن

6 - والتيار السادس هو تيار الشخصانية الذي أرادته أصحابه رداً على الوجودية من جهة، وعلى الماركسية من جهة أخرى، ونادى بهذا التيار الفلسفي وصاغ مقولاته مفكرون معادون للماركسية والوجودية على حد سواء من أمثال رينيه حبشي ومحمد عزيز الحبابي وغيرهما.

يمكن اعتبار رينيه حبشي من أوائل الشخصانيين العرب، فقد نهض هذا المفكر الذي لم ترق له الوجودية لإهمالها لقيمة الماهية، ولم تعجبه الماركسية لماديتها، لمعارضة هاتين الفلسفتين بأفكار ومبادئ فلسفية مستقاة من أرسطو والقدّيس توما وبرغسون وهيجل، جامعاً بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة عن طريق العودة من الحاضر إلى الماضي، أي من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة اليونانية مروراً بفلسفة القرون الوسطى، وغرضه من ذلك الكشف عن فلسفة جديدة تلائم الروح العصرية لشعوب شواطئ البحر الأبيض المتوسط التي تجمعها قيم ثقافية مشتركة، ورصد بعض الماهيات العقلية التي أثرت في هذه الشعوب عبر التاريخ تمهيداً لتجديدها وإنقاذها من الجمود. فاذا فعلت شعوب البحر المتوسط هذا استطاعت أن تدرك ذاتها الحاضرة على ضوء ماضيها الثقافي. وبذلك تنشئ لنفسها فلسفة متوسطة توفّق بين الثقافتين الإسلامية والمسيحية اللتين تشكلان العمود الفقري لهذه الثقافة، وبهذا وحده تستطيع هذه الشعوب أن تتجنب مخاطر المادية الأوروبية شرقية كانت أم غربية. ولا يتم ذلك إلا بالكشف عن الماهيات القديمة لهذه الشعوب وربطها بقيم حاضرها الراهن، وأهمها تأكيد شخصيتها. وتجربة من هذا النوع من شأنها في رأي حبشي أن تشعر الإنسان بضرورة التعالي على الوجود المتغير حتى يصل إلى الماهية الأولى وهي الله.

ومن أهم الشخصانيين العرب المعاصرين المفكر

ويمكن تلخيص وجهة نظر هذه المدرسة على الشكل التالي: هناك أمور مشتركة بين الكائنات الحية جميعها بدءاً من النبات مروراً بالحيوان وانتهاء بالإنسان وهو الحيوان العاقل، وأهم هذه الأمور النمو والتطور. ومن هنا فإن درجات النمو والتطور يجب أن تدرس في جميع مراحلها، مع مراعاة الظروف الزمانية والمكانية، إذا ما أردنا فهم الظواهر النفسية، وبالتالي الظواهر الاجتماعية والحياتية عموماً، والمنهج الأمثل لدراسة من هذا النوع هو المنهج الديناميكي الذي يعنى بالحركة والتقدم. وهذا المنهج هو الذي يبين لنا أن الحركة تسير في خط دائري لولبي وليس في خط مستقيم، وأن تقدم هذه الحركة كثيراً ما تقطعه انتكاسات وردات إلى الوراء وفترات من الكمون، إلا أن التقدم هو المحصلة النهائية لهذه الحركة. وباختصار فإن التكاملين يؤمنون بالتقدم، وإن لهذا التقدم غاية محدودة وهي بلوغ الكائن الحي اكتماله وكياه، حيث يختلط النفسي بالماورائي في كل موحد بعد أن اختلط النفسي بالعضوي في كل موحد قبلاً.

5 - والتيار الوجودي هو خامس هذه التيارات، وهو تيار ظهر في الوطن العربي بعد عودة جيل الطلاب الذين كانوا يدرسون في فرنسا إبان الحرب العالمية الثانية، وكان للشعور بالتأزم والقلق الذي ساد المجتمع، وللتغيرات السريعة التي طرأت على الحياة، واستبدال القيم القديمة بقيم جديدة في الحياة العربية الأثر الكبير في تهيئة الأجواء أمام هؤلاء الذين حملوا الأفكار الوجودية من فرنسا إلى البلاد العربية. وفي طليعة هؤلاء كان عبد الرحمن بدوي الذي تأثر بالوجوديين الأوروبيين كهيدغر وكيركغور وسارتر، فوضع مجموعة كتب ودراسات فيما أطلق عليه اسم الوجودية العربية. وقد سار على خطى بدوي عدد من المثقفين الشباب الذين اهتموا بالوجودية وتفرعاتها، وعبروا عن اهتمامهم هذا في تأملات من الشعر والنثر.

الغبيي، وصاغ موقفاً مادياً أولياً، وإن كان قد اختلف مع شبلي الشميل في موقفه من الدين، ذلك أن الشميل اعتبر أن العلم هو دين الإنسان الجديد، وإن على الدين القديم أن يتنحى وإن لا يقف معترضاً سبيل العلم. أما اسماعيل مظهر فقد كان يرى في الدين حقيقة لا يحجبها العلم.

ويدخل زكي نجيب محمود في عداد هؤلاء الذين بهرهم التقدم العلمي والتكنولوجي فتأثروا به تأثراً ظهر في أفكارهم وأعمالهم. ويمكن اعتبار زكي نجيب محمود أحد المفكرين العرب القلائل الذين صاغوا موقفاً فلسفياً واضحاً، داعياً إلى الأخذ بالتفكير العلمي مطالباً بسيادة منطق العقل، أما طريق ذلك فكان الوضعية المنطقية التي نذر نفسه لشرحها وتفصيلها وتبسيطها. وقد أمضى زكي نجيب محمود معظم حياته داعياً إلى الوضعية المنطقية وإلى عقلانية عربية جديدة. ويمكن القول أنه نجح في تأسيس مدرسة وضعية منطقية عربية واسعة الانتشار.

هذه هي التيارات الفلسفية السبعة الرئيسية التي يشير إليها تصنيف جميل صليبا، عرضنا لها عرضاً نقدياً من وجهة نظرنا الخاصة. وما يؤخذ على هذا التصنيف أنه غير شامل، يقف عند حدود الفترة الزمنية التي وضع فيها من جهة، وهو يهمل تيارات فلسفية وفكرية عرفها الفكر العربي الحديث منذ مطلع القرن الحالي؛ كالتيار الماركسي والتيار الاشتراكي والتيار القومي من جهة أخرى. وإذا كان من الصحيح أن لهذا التصنيف قيمة وصفية وتاريخية، أظهرت لنا تنوع الفكر الفلسفي العربي وخصوبته في علاقته المباشرة بالتيارات الفلسفية الغربية في العصور الحديثة، إلا أنه لا يمكن اعتباره تصنيفاً شاملاً وأميناً، فهو لا يتناول تيارات الفلسفة العربية الإسلامية وامتداداتها الحديثة، ويهمل أيضاً تيارات فلسفية وفكرية أساسية كالماركسية مثلاً كما أشرنا. يضاف إلى ذلك أنه تصنيف غير تندي، فهو لا يشير إلى الأهمية

المغربي محمد عزيز الحبابي، الذي حاول الجمع بين الماضي والحاضر في كل موحد، وذلك عبر البحث في الفكر الوسيطى والقديم، إلى جانب الفكر الحديث والمعاصر، في سعي إلى صياغة موقف فلسفي ملائم للحياة العصرية في مجتمع عربي إسلامي. وهو في ذلك يجمع صور الحاضر والماضي في شخصية واحدة، شخصية مثالية لا تتجاهل قيم الماضي ولا تهمل قيم الحياة العصرية، فيصبح الإنسان الحقيقي هو الإنسان الذي يكافح من أجل الوصول إلى إنسانية جامعة، تتخطى تباين الاعتقادات الدينية المختلفة والفروقات في نمط الحياة بين المجتمعات، مع المحافظة على الشخصية المستقلة في آن. والحبابي يشير إلى ضروب من الشخصانيات، كالشخصانية الإسلامية والشخصانية الأفريقية، كما يتحدث عن الشخصانية الواقعية والشخصانية المستقبلية أو الغدية كما يسميها.

7 - والتيار السابع والأخير هو تيار الاتجاهات العلمية. ذلك أن التقدم العلمي الحديث في أوروبا أدى إلى تغيير الكثير من وجهات نظر الإنسان، وقدم حقائق جديدة ودحض الكثير من حقائق العالمين القديم والوسيط. وقد كان للمدارس الفلسفية التي ظهرت في أوروبا وفي العالم الجديد، والتي رافقت الاتجاهات العلمية الجديدة في المجالات الثقافية المعدة، تأثيرها البالغ على المثقفين العرب الذين أظهروا اهتماماً واضحاً بأفكار هذه المدارس الفلسفية المتنوعة.

كان يعقوب صروف المثقف اللبناني - المصري في طليعة المؤمنين بأن المستقبل هو مستقبل العلم، لهذا كانت المقتطف التي كان يرأس تحريرها، تدعو إلى سيادة التفكير العلمي، وتشدد على العلاقة بين العلم والتقدم والنهضة من جهة والعلم والثقافة والحضارة من جهة أخرى.

وقد سار اسماعيل مظهر على خطى صروف في الدعوة إلى سيادة التفكير العلمي، فانتقد التفكير

الفلسفية التاريخية لكل تيار من هذه التيارات المذكورة، ثم أنه لا يشير إلى ما إذا كانت هذه التيارات قد حظيت بالقبول والتأييد من قبل المشتغلين بالفلسفة على الأقل، ناهيك عن الجمهور الواسع، وما إذا كانت هذه التيارات قد قدمت حلولاً لمشكلات وتساؤلات فلسفية أساسية تواجه المجتمع الذي ظهرت فيه، أم أنها كانت مجرد تمارين ذهنية للمنادين بها والداعين إليها.

كما نستطيع أن نضيف إلى القائمة السابقة الكثير من الاتجاهات والتيارات الفلسفية، كالبنيسوية، وكالاتجاه الفرويدي أو اتجاه التحليل النفسي، إلا أن أهم ما تهمله القائمة السابقة هو التيار الماركسي والاشتراكي عموماً، والتيار القومي، وهي تيارات فكرية تحمل مضامين فلسفية، وقد استطاعت أن تحظى بقبول وتأييد الكثير من المفكرين إضافة إلى التأييد الشعبي الواسع، ومثل كل منها أيديولوجية جماهيرية أسهمت في عملية التغيير الفكري، وكادت تحدث تغييراً شاملاً في أجزاء واسعة من مناطق الوطن العربي الكبير.

وليس غرضنا هنا تعدد المدارس والاتجاهات والتيارات التي يمكن أن تضاف إلى التصنيف السابق، ذلك أن هذا القسم من الموسوعة الذي نقدم له هنا يتضمن فيما يتضمن الحديث عن هذه المدارس والتيارات وغيرها. إلا أن الأهم من ذلك هو الحديث عن هذه التيارات والمذاهب ففي علاقاتها بعضها ببعض، وفي علاقاتها مع البيئة التي ظهرت فيها والظروف التي أسهمت في تكوينها، وفي علاقاتها مع آمال الشعوب التي قدمت إليها هذه الأفكار كحلول كلية أو جزئية لبعض مشكلاتها. فلا يكفي بحال أن ننقل الأفكار والمذاهب من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، ذلك أن القضية المحورية هنا ليست مدى قدرة اللغة العربية على التعبير عن الأفكار، كما أن القضية المركزية ليست أن نقف على ما جاء به غيرنا

من أفكار ونظريات، وإنما القضية الأساسية هي مدى تعبير هذه الأفكار والنظريات عن الحاجات الفكرية للمجتمع الذي تقدم إليه، ومدى تقديمها للحلول وإجاباتها عن التحديات الفكرية التي تواجهه أفراداً ومؤسسات، بما في ذلك أولئك الذين يروجون لهذه الأفكار والمذاهب.

إن أكثر الذين قدّموا المذاهب الفلسفية الجديدة وروجوا لها، كانوا أساتذة في الجامعات العربية التي كانت قد تأسست حديثاً. فقد وفرت هذه الجامعات المنبر الملائم لطرح هذه الأفكار وتداولها، إلا أن أيّاً من الفلاسفات التي جاءت في التصنيف السابق لم تستطع أن تخرج من دائرة الاهتمام الجامعي الضيق إلى المجتمع الواسع، بل أكثر من ذلك أن أيا من هذه الفلاسفات لم يستمر حالياً ناشطاً بعد حياة صاحبه أو المروج الرئيسي له، بل إن بعض دعاة هذه الأفكار كانوا قد تخلوا عنها وهم على قيد الحياة، وكأن هذه الأفكار كانت تعبيراً عن سؤرة الشباب، حتى إذا ما ذهب الأوج ذهبت معه الجذوة. كانت هذه هي الحال مع اسماعيل مظهر بالدرجة الأولى، الذي انقلب على أفكاره انقلاباً شبه كامل، ومع عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود، فقد تخلّى كل منها جزئياً على الأقل عن أفكاره السابقة وانصرف إلى اهتمامات فكرية جديدة تجعلنا نزعّم أن الأفكار السابقة لم تكن أكثر من تمارين ذهنية قام بها أصحابها ثم انصرفوا إلى أمور أخرى.

والواقع أن تكون الوعي الفلسفي على اتصال مباشر بالتاريخ، فنحن قلما نستطيع أن نقبل أي صيغة فلسفية إذا كانت منفصلة عن الوقائع التاريخية. إلا أن هذا لا يعني أن الفلسفة هي جزء من العلوم السياسية والاجتماعية، ولكنه يعني أن الفلسفة على اتصال مباشر بهذه العلوم. وإذا كان من الصحيح أن الوعي الفلسفي يمكن في بعض الظروف الخاصة أن يكون مستقلاً عن الأحداث التاريخية، إلا

أن هذا لا يعني بحال أن الفلسفة خارج التاريخ أو فوقه، فما زال بعضنا يستلهم أفكاره من فلسفتي أفلاطون وأرسطو، إلا أن هذا لا يجعل هاتين الفلسفتين خارج التاريخ، والفلسفة بالذات، أكثر من غيرها من حقول الفكر الإنساني، لا يمكن أن تكون مستثناة من هذه القاعدة، ولا يمكن أن تكون بعيدة عن التاريخ.

لهذا كله فإننا نقترح تصنيفاً جديداً للتيارات والمصادر والمذاهب الفلسفية في الفكر العربي الحديث، وهو تصنيف ثلاثي يأخذ في حسابه العلاقة الجدلية بين الفكر العربي والفكر الأوروبي والغربي الحديث. ذلك أن الفكر العربي، ومنذ النصف الأول من القرن الماضي، يتحرك متقدماً ومتأخراً في علاقته بالفكر الغربي، فالتطورات الحضارية والثقافية العلمية التي شهدتها الغرب وبالتالي العالم، جعلت الغرب حاضراً حضوراً قوياً في حياتنا الثقافية والفكرية، وهو حضور متواصل ليس في قبولنا له فقط بل وفي رفضنا له أيضاً. من هنا كان اختيارنا لهذا التصنيف الذي يلقي الضوء على فكرنا الفلسفي العربي في علاقته بالفكر الفلسفي الغربي مبنياً مدى التأثير بهذا الفكر ومدى قبوله والأخذ به أو رفضه وتجاهله. انه تصنيف يقوم على ثلاثة أطراف رئيسية: فريق يرفض الفلسفة الآتية من الغرب، وفريق يقبلها، وفريق يقوم بالتوفيق مقدماً مركباً فكرياً جديداً قد يحمل آفاق حل أو آفاق خروج من المأزق.

أولاً: الفريق الأول يمثل التيار الذي يضم كل المذاهب والاتجاهات الفكرية التي تعارض الأخذ عن الغرب والتأثر بتجربته إلا في حدود ضيقة، بدءاً من السلفية الوهابية وانتهاء بالحركات الأصولية الجديدة وهذه المجموعة من الاتجاهات ترى في الثقافة الغربية خطراً داهماً يتهدد الفكر العربي والفكر الإسلامي على حد سواء. وتعتبر الحركة الوهابية التي ظهرت في

الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر الميلادي، الحركة المؤسسة والمرجع الأول للملهم لكافة الحركات السلفية والأصولية التي ظهرت بعدها، بما في ذلك الحركة المهدية في السودان، والحركة السنوسية في ليبيا، وحركة الأمير عبد القادر الجزائري في الجزائر، إضافة إلى حركات أخرى ورجال إصلاح كثيرين من أمثال جمال الدين الأفغاني ورشيد رضا وشكيب أرسلان وآخرين.

ويجمع بين هؤلاء جميعاً حركات وأفراداً، وجهة النظر القائلة بأن تخلف العالم الإسلامي، بما فيه الوطن العربي، إنما يعود إلى تخلي المسلمين عن المبادئ الإسلامية. وقد يكون السبب الرئيسي لهذا التخلي تسرب الأفكار والمبادئ الغربية إلى الفكر والحياة في المجتمعات الإسلامية. ومن هنا كانت المهمة الأساسية التي نذر هؤلاء أنفسهم لها إنما هي تطهير العقيدة الإسلامية من العناصر والأفكار الغربية، ومعارضة التأثيرات الغربية التي وجدوا فيها خطراً يهدد مستقبل شعوب العالم الإسلامي.

كان هذا الخطر الغربي هو العامل الأساسي الذي دفع بالمفكرين الأصوليين إلى مناهضة الفكر الغربي الفلسفي على وجه الخصوص، ومن هنا كان اهتمام المشتغلين بالفلسفة من هؤلاء محاولة تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية، أي محاولة جعلها جزءاً أساسياً وأصيلاً من الفكر الإسلامي. وكان من شأن هذه المحاولة أن تذهب في اتجاهين: الأول هو معارضة المستشرقين ودعواهم القائلة أن الفلسفة العربية الإسلامية لم تكن أكثر من شروحات وإضافات قليلة إلى الفلسفة اليونانية، والثاني مواجهة الفقهاء المسلمين على وجه الخصوص الذين يزعمون أن الفلسفة هي ضرب من ضروب الهرطقة لا غير.

كان أول من حمل لواء هذه الدعوة في اتجاهيها ضد المستشرقين ومخالفة للفقهاء، الشيخ مصطفى

على الإسلاميين الذين رفضوا الفلسفة وحاربوها، عندما نظروا إليها من وجهة نظر فقهية ضيقة، وليس من خلال تفكير إسلامي واع ومنفتح، ويشير عبد الرازق في هذا الصدد إلى الغزالي الذي لم يرفض ضروب الفلسفة كلها بل بعضها فقط، واعتمد الفلسفة والتفكير الفلسفي سلاحاً يذود به عن عقائده وأفكاره. وهنا يرى عبد الرازق أن المستشرقين والإسلاميين على حد سواء، لم يتمكنوا من فهم الفلسفة الإسلامية على حقيقتها، لأنهم لم يعتمدوا المنهج التاريخي، وبالتالي لم يتمكنوا من صياغة منهج تاريخي. وهو يرى أن هذا المنهج هو المنهج الوحيد الذي يكشف لنا عن أصالة التفكير العقلي في الإسلام، حتى قبل افتتاحه على الفكر اليوناني والتأثر به. كما يكشف لنا أن هذا التفكير العقلي الإسلامي تمكن من أن يتطور ليصبح فلسفة حقيقية مبتكرة وفريدة، عمودها الفقري فلسفة الأصوليين من المتكلمين وكبار الفقهاء.

وسار على خطى عبد الرازق تلميذه علي سامي النشار الذي اعتبر فلسفة مفكري علم الكلام وأصول الفقه، الفلسفة الإسلامية على الحقيقة. إلا أن النشار يختلف عن أستاذه في إصراره على أن علم الكلام وأصول الفقه دون غيرهما هما الفلسفة الإسلامية، فعلم الكلام عنده هو الميتافيزيقا الإسلامية، في حين أن علم أصول الفقه هو علم المنطق الإسلامي والمنهج الإسلامي في البحث، بما في ذلك اكتشاف المنهج التجريبي الذي سبق المسلمون الأوروبيين إلى اكتشافه، إلا أن الأوروبيين أفادوا منه في مكتشفاتهم العلمية الجديدة فمكثهم ذلك من أن يصبحوا سذنة الحضارة العالمية اليوم.

ومضي النشار إلى أبعد من ذلك، زاعماً أن روجر بيكون وفرانسيس بيكون، إضافة إلى جون ستيورت مل وغيرهم، أخذوا منهجهم التجريبي عن الفقهاء

عبد الرازق (1885 - 1946) المفكر واستاذ الفلسفة الذي درس في جامعة القاهرة والذي كان شيخاً للأزهر ووزيراً للمعارف في مصر بعد ذلك. وإبان تدريسه في جامعة القاهرة في الثلاثينات من هذا القرن، صاغ مصطفى عبد الرازق ما يمكن تسميته بالموقف الفلسفي الإسلامي الأصولي، وذلك في كتابه الشهير تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، حيث عرض بالشرح لمهمة المزدوجة الاتجاهات. فمن جهة يبين عبد الرازق أن الغرض من كتابه هو الرد على ادعاءات المستشرقين القائلة بأن الفلسفة الإسلامية ليست أصيلة وأنها مأخوذة من مراجع أجنبية هي المراجع اليونانية بالدرجة الأولى. ومن جهة أخرى يبين لنا صاحب التمهيد أنه يرفض وجهة النظر الإسلامية السائدة الرافضة للفلسفة والمروجة لقولة «من تمنطق فقد ترندق».

ولكي يوضح عبد الرازق أن الفلسفة الإسلامية أصيلة من جهة وأنها تشكل جزءاً أساسياً من الفكر الإسلامي فإنه يلجأ إلى المنهج التاريخي، فهو يجيب عن الدخول في مهاترات كلامية ومجادلات مع أي من الطرفين المذكورين، المستشرقين من جهة والفقهاء من جهة أخرى، وينصرف إلى الوقائع التاريخية يبين من خلالها أن المستشرقين عندما تعمقوا في دراسة الفلسفة الإسلامية وفهمها تبدلت مواقفهم وتعدلت، وأخذت غالبيتهم ترى في هذه الفلسفة أصالة وفراة وإبداعاً، بعد أن كانوا يعتبرونها نسخة غير أمينة عن الفلسفة اليونانية. وتتميز النظرة الجديدة للفلسفة كما يفهمها عبد الرازق باعتبار علم الكلام وعلم أصول الفقه، إضافة إلى التصوف، الجزء الأهم من الفلسفة العربية الإسلامية، وإن الإسلام على العموم والقرآن على الخصوص لا يشكلان عائقاً أمام التفكير العقلاني والتفكير الفلسفي كما كان يدعي بعض المستشرقين.

ويعتمد عبد الرازق المنهج التاريخي نفسه في الرد

الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه الأفكار، والبيئات الخاصة التي أنتجتها، ومتجاهلين الحاجات الثقافية الأساسية للمحيط الذي يروجون لأفكارهم الجديدة فيه. لقد دعوا لأفكار ومذاهب، ولم يعنوا أنفسهم بتطويرها حتى تصبح ملائمة للمحيط الجديد الذي يحاولون نشرها فيه وللبيئة الجديدة التي يحاولون زرعها فيها.

يصدق هذا على التيار المادي كما تبناه شبلي الشميل وآخرون غيره، كما يصدق على وجودية عبد الرحمن بدوي ووضعية زكي نجيب محمود المنطقية، فما يجمع هؤلاء أنهم حاولوا زرع بذور أفكار جديدة في تربة جديدة دون البحث في الشروط الملائمة لنمو هذا الزرع الجديد. فقد تجاهلوا ظروف المجتمع العربي التاريخية والثقافية، حيث يهيمن التفكير الديني والغبيي، فكانوا بذلك أوفياء لأفكارهم ومذاهبهم الجديدة أكثر مما هم أوفياء لمجتمعهم وثقافته وحاجاته ومتطلباته.

ونوضح هذا فنقول أن هذه التيارات وغيرها لم تفعل أكثر من نقل بعض الأفكار الغربية والدعوة إليها والتبشير بها، فلم تبحث في الأسباب التي تجعل الأفكار الدينية والغيبية مسيطرة، ولم تبحث في الشروط الملائمة لقبول الأفكار الجديدة حتى تكون مجدية وفاعلة. ومن هنا فشلت هذه التيارات في تحقيق أي نجاح يذكر، ناهيك عن فشلها في تقديم الحلول الناجعة للمشكلات النظرية والعملية التي يعاني منها الفكر العربي والوطن العربي. لقد بقيت هذه الاتجاهات والتيارات على هامش الحياة العربية ولم تترك أي أثر يذكر على الحياة الفكرية والثقافية، ويكفي أن نشير هنا إلى أن بعض الذين حملوا هذه الأفكار تخلوا عنها أثناء حياتهم وانصرفوا إلى اهتمامات ثقافية أخرى تدخل في عداد الموروث الثقافي، دون تكليف أنفسهم عناء محاولة التوفيق بين أفكارهم السابقة واهتماماتهم اللاحقة، وهو ما يصدق على

العرب والمسلمين. أولئك الفقهاء الذين رفضوا المنطق الأرسطوطاليسي، والفلسفة اليونانية جملة، لعدم توافقها وتلاؤمها مع التفكير الإسلامي. وهذا يعني في جملة ما يعنيه أن ما تعارف الناس على تسميته بالفلسفة الإسلامية، أي فلسفة الكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد وغيرهم، ليست هي الفلسفة الإسلامية الأصيلة والمبتكرة، وما الفلسفة الإسلامية الحقيقية إلا فلسفة علماء الكلام وأصول الفقه.

ويوضح النشار موقفه في كتابيه نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي ومناهج البحث عند المفكرين المسلمين واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، مؤكداً أن المسلمين لم يكونوا بحاجة إلى الفلسفة اليونانية في ماضيهم ولن يكونوا بحاجة إليها في حاضريهم ولا في مستقبلهم، وأن الفلسفة التي يحتاجها هؤلاء هي فلسفة الإسلام، فلسفة العلوم الإسلامية، وكل ما عدا ذلك فهو دخيل وغير ملائم للإسلام والمسلمين.

ويعتبر حسن حنفي، أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة، نفسه رائداً لهذا الاتجاه الأصولي في الفلسفة العربية الإسلامية، وقد أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه الجديد من العقيدة إلى الثورة الذي حاول فيه أن يقرأ الحاضر من خلال الماضي، وأن يصوغ بناء علم الكلام أو علم أصول الدين القديم على ضوء الظروف الراهنة، مقدماً بذلك أيديولوجية جديدة للشعوب الإسلامية - بما فيها العرب - تحاول بواسطتها مواجهة التحديات العصرية الأساسية.

ثانياً: والفريق الثاني يضم جميع المدارس والمذاهب والاتجاهات التي تمثل تيار التوجه نحو الغرب وتبني أفكاره وأخذ ثقافته ونقلها. وهو تيار لا يتحاور مع الثقافة العربية ولا يعتبرها الأساس الذي يجب أن نبني عليه ما نقتبسه ونفنده من الغرب. فقد استعار أصحاب هذه المدارس والمذاهب أفكاراً غربية وتبنوها وحاولوا الترويج لها في البلاد العربية، متناسين

عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود على وجه الخصوص.

وما يصدق على هؤلاء يصدق على بعض الماركسيين العرب، ولا سيما إبان المرحلة الستالينية والفترة التالية لها، إذ لم يحاول الماركسيون العرب في ذلك الحين تبني أي نهج ماركسي مرن وملائم، بل تبنا الماركسية كعقيدة جامدة، وبدلاً من أن يمكنهم النهج الماركسي من إنتاج أفكار جديدة وحلول لواقع مضطرب، ومصطلحات جديدة، بل وماركسية عربية جديدة، وجدناهم مقلدين جامدين تابعين غير مبدعين، منفصمين عن واقعهم ومجتمعهم، لا يختلفون كثيراً عن التغريبيين من المفكرين.

وفي السنوات الأخيرة اشتد اهتمام بعض المثقفين العرب بالأتوسيرية (نسبة إلى لوي أتوسير) وخاصة في المغرب ولبنان، حيث ما زالت الصلات الثقافية بين هذه الأقطار وفرنسا على شيء من الاستمرار والتواصل. وإذا كان هذا يظهر لنا أن المثقفين العرب كانوا وما زالوا على اتصال مباشر بالتيارات الفكرية والفلسفية الجديدة والمعاصرة، إلا أنه يبين لنا في آن واحد أن المثقفين العرب اليوم لم يفيدوا من تجربة الأجيال السابقة. فالأتوسيرية كالماركوزية (نسبة إلى هربرت ماركوز) التي انتشرت قبل عقد أو عقدين من الزمان، وكالوجودية والوضعية المنطقية وغيرهما، في أنها لم تتمكن ولن تتمكن من الوقوف على أرضية أو قاعدة فكرية صلبة، فأتباعها لم يفيدوا من تناوئها للماركسية ولم يفيدوا من استخدام أفكارها ومفاهيمها لفهم المشكلات العربية النظرية والعملية. وباختصار، لم يقيموا أي حوار حقيقي ومفيد بين الأتوسيرية والفكر العربي.

الأتوسيرية هي مذهب فكري نشأ وتطور في فرنسا من خلال اختلاف الماركسيين الفرنسيين مع أقرانهم الأوروبيين الآخرين، وهي إذ تفيّد من المذاهب

الفكرية ومناهج البحث المستجدة في الثقافة الأوروبية، تخرص على أن تؤسس وجهة نظر فرنسية خاصة في الماركسية. وكان الأحرى بالأتوسيرية أن تشجع المثقفين الماركسيين العرب على تأسيس ماركسية عربية، أو تأسيس وجهة نظر عربية في الماركسية، بدلاً من تقديم الأتوسيرية في صيغتها الفرنسية، دون تطوير وتعديل يجعلها ملائمة لحياتها الفكرية العربية، وبدلاً من وضعها خارج إطارها الصحيح، ونقلها مجتزأة، وترجمتها ترجمات غير دقيقة. وما يصدق على الأتوسيرية يصدق على غيرها من المذاهب والأفكار التي نجد متحمسين لها هنا وهناك.

ثالثاً: والفريق الثالث والأخير يضم جميع الاتجاهات والتيارات التوفيقية في الفكر العربي. وإذا كانت عقلانية عبده ويوسف كرم المزعومة وشخصانية الحبابي وغيره هي أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن التوفيق، إلا أن هذا الضرب من التفكير التوفيقى يتسع ليشمل مدارس ومذاهب أكثر فاعلية في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

والواقع أن التيار القومي العربي، وما تلاه من حديث عن الاشتراكية العربية، يدخل في عداد الفكر التوفيقى، أما التيار القومي فقد اكتسب شعبية واسعة بين المفكرين والمثقفين والسياسيين العرب منذ مطلع القرن، ومع تقدم القرن أصبحت القومية العربية تياراً فكرياً يقوم على قاعدة صلبة ويحظى بتأييد شعبي واسع. وفي الخمسينات من هذا القرن أخذ التيار الاشتراكي يلتحم مع الفكر القومي وكثر المنادون بالاشتراكية والأخذون باتجاه العدالة الاجتماعية. وقد شكل تيار القومية والاشتراكية العربيين حركة عربية واسعة أسهمت في توجيه الأحداث وأحدثت بعض التغييرات السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، كان من شأنها لو استمرت أن تنعكس بشكل واضح على الصعيد الفكري والثقافي وبالتالي على الصعيد

الفلسفي المباشر، إلا أن مسيرة الحركة القومية تعرضت لانتكاسة عظمت تفاعلاتها الإيجابية إلى حين.

يمثل الفكر القومي موقفاً توفيقياً صريحاً، فهو من جهة يدعو إلى أصالة لا تهمل الموروث الثقافي والفكري، بل تعنى به حرصاً على الشخصية الثقافية والفكرية والقومية المتميزة والمستقلة، وهو من جهة أخرى يعنى بالمعاصرة باعتبار أنه مهتم ببناء الدولة الحديثة وفق المعطيات الحديثة، وعلى أساس شرعية جديدة مستمدة من داخل المجتمع، أي من المواطنين وحقوقهم وتعاقدهم والتزامهم بالدرجة الأولى. إن من شأن هذه الحقيقة، إذا ما توسعنا في فهمها وإدراكها وتطبيقها في ميادين الفكر والفلسفة، أن تفسح المجال أمام الإنفاذ من تجارب الآخرين ومذاهبهم ونظرياتهم فنحاول تطويرها وملاءمتها لواقعنا ولاحتياجاتنا. فإذا تم ذلك بطريقة واعية استطعنا أن نكون على اتصال صحيح بالمعاصرة وأن نحافظ على استقلالنا وشخصيتنا الثقافية والقومية المتميزة، ولن نقوم لنا قائمة إلا بهذا، فلا الاكتفاء بالموروث يغني، ولا التهاك على الجديد والحديث والمعاصر ينفعنا. إن ما ينفع ويفيد هو أن نحاور الموروث ونحاور المعاصر، فنقيم بينهما علاقة جدلية نحن أحوج ما نكون إليها في حاضرنا ومستقبلنا.

والواقع أن التوفيقية بالمعنى الذي أوضحناه، تشكل تياراً أساسياً في الفكر العربي الحديث، بل يمكن القول أن أكثر اتجاهات هذا الفكر هي اتجاهات توفيقية، فمنذ أخذ محمد علي باشا على عاتقه مهمة إنشاء جيش حديث، ثم إقامة دولة حديثة في النصف الأول من القرن الماضي، ومنذ اعتمد تحديث التعليم أداة أساسية لهذه المهمة، فإنه بذلك وضع أساس الافادة من خبرة الغرب وعلمه وفكره. وهذا بدوره مهد الطريق لتداخل الثقافتين العربية الإسلامية من

جهة والغربية من جهة أخرى في حياتنا الحديثة والمعاصرة. وإذا كان محمد علي قد وضع برنامجاً للنهوض، فإن المنظرين لهذا النهوض هم مفكرون لعبوا دوراً كبيراً في فكرنا الحديث من أمثال الطهطاوي وعلي مبارك وغيرهما. فقد أسس هؤلاء تياراً فكرياً هو في جوهره تيار توفيقى قوامه تفعيل الثقافة العربية بادخال الثقافة الغربية عليها، كطريق وحيد لتقديم صيغة جديدة للخروج من التخلف، وهو تيار كان من شأنه أن ينهي ما يعرف باسم عصور الظلام لولا ضرب الاستعمار لمسيرة هذا التيار.

كان رفاعة الطهطاوي (1801 - 1873) الشخصية الرئيسية الأولى في النهضة الفكرية، أدخل التوفيق إلى الثقافة العربية، بل يمكن القول أنه أول مفكر عربي يقدم صياغة واضحة وواعية لهذا التيار، كانت ثقافة الطهطاوي الأولى إسلامية صرفاً، دَرَسَ في الأزهر وتخرج منه، ثم سحب إحدى البعثات الطلابية التي أرسلها محمد علي إلى باريس، وقد تمكن خلال السنوات الخمس أو الست التي قضاها في باريس بين سنتي (1825 - 1831) أن يلم بأساسيات الثقافة الغربية، مزج بين ثقافته المستحدثة وثقافته الأولى في صيغة جديدة وفي كل موحد يذكرنا بما فعله العرب عندما نهلوا من ثقافة السريان واليونان، ففي باريس شغل الطهطاوي نفسه باستيعاب كل ما توفر له من معرفة وعلم وتجربة، وشهد أحداث ثورة سنة 1830 وتعاطف معها مستوعباً المواقف الفكرية والسياسية المتعارضة التي أحاطت بالثورة. وعند عودته من باريس أظهر الطهطاوي براعة فائقة في التوفيق بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية، ولم يعبأ بالتعارض الظاهري بين الثقافتين، صارفاً جهده إلى الأسس المشتركة، مكشفاً أن هاتين الثقافتين تتمم إحداهما الأخرى. وخلال حياته كرّس الطهطاوي نفسه لمهمة التوفيق التي نذر نفسه لها.

أما خير السدين التونسي (1820 - 1889) فهو

الشخصية الرئيسية الثانية في تيار التوفيق في حياتنا الفكرية الحديثة. قدم لنا نظرية توفيقية متكاملة تجمع بين الثقافتين الإسلامية والغربية، وقد تميزت نظريته بالوضوح والصرامة. عاش خير الدين في باريس سبع سنوات من الزمان زار خلالها عواصم أوروبية أخرى، مكنته من دراسة الأنظمة المختلفة السائدة في العالم في زمانه. وقد ظهر ذلك كله في كتابه الموسوعي أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، وقد لخصت مقدمة الكتاب نظرية خير الدين التوفيقية التي كانت ترى أن الثقافة الغربية تتمم الثقافة الإسلامية ولا تتعارض معها. فكلا الثقافتين في رأيه يمثل رافداً من روافد الحقيقة: الوحي والعقل، أو الدين والعلم، أو الشريعة والفلسفة كما يعبر عنها ابن رشد، ولا تعارض بين الأمرين، بل تناغم وتكامل.

وقد تبنى رجال الإصلاح في الفكر العربي الحديث بعد الطهطاوي والتونسي الموقف التوفيقى للرجلين. فقد عبّد هذان المفكران الطريق للتوفيق العملي السياسي والنظري الفلسفي على حد سواء، فكانا بذلك الرائدین الفعليين للتوفيقية كما ظهرت بعد ذلك في الفكر القومي العربي، حتى غدت التوفيقية التيار الأساسي في الفكر العربي في تجلياته المختلفة.

والواقع أن كل خروج متطرف على الاتجاه التوفيقى الرئيسى في الفكر العربي، يسهم في تعطيل مسيرة التطور والتقدم. وفي ميدان الفلسفة، كما في الميادين الأخرى، كان رفض الجديد والتحديث بحجة رفض الغرب وثقافته سلبياً ومعطلاً، تماماً كالاندفاع الكلي نحو الثقافة الغربية الحديثة دون أخذ ما يلائم وترك ما لا يلائم.

والعمل الموسوعي الذي نظرحه بين يدي القارئ اليوم يؤكد الحقائق السابقة:

- فمن جهة أولى يبين هذا العمل وحدة المعرفة البشرية، فقد جاء عملاً متكاملاً جامعاً يقدم أهم نظريات الفكر البشري واتجاهاته، مبيناً الصلة الوثيقة

بين ثقافات الأمم والشعوب، فالمعرفة أينما كانت، ومن أين ما جاءت، حق لجميع الشعوب تأخذ منها ما يفيدها ويلائمه، فقلما تستطيع القيود أن تحجب المعرفة أو أن تعيق حركتها.

- ويبين هذا العمل من جهة ثانية أن الثقافة العربية كانت وما زالت على اتصال وثيق بثقافات الأمم والشعوب الأخرى، فقد أخذت الثقافة العربية التقليدية عن غيرها وأعطت غيرها، أما الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة فما زالت في طور الأخذ أكثر منها في طور العطاء.

- كما يبين هذا العمل من جهة ثالثة أن التوفيق، بمعنى الأخذ من ثقافات الشعوب، وملاءمة ما يؤخذ مع ثقافة أخرى وتطويره وتعديله، هو نهج مشروع، وقد يكون ضرباً من الابتكار واجترار الحلول. هذا هو التفاعل بين الثقافات، وهذا هو الطريق إلى التحول الثقافي الذي يثبت ويؤكد استمرار الثقافة القومية على قيد الحياة.

إلا أن هذا العمل يبين إضافة إلى ذلك، أن عناصر الإبداع والابتكار في فكرنا الفلسفي الحديث ما زالت محدودة، وإن الصياغة الفلسفية العربية ما زالت متعثرة، وإن أكثر ما ننتج في ميدان الفلسفة هو نقل وترجمة أفكار الآخرين، وإننا لا نعيد إنتاج هذه الأفكار بعد أن تمثلها، وإنما نقلها وترجمها في أكثر الحالات، وبشكل سيء ورديء في بعض الحالات.

وقد يعود سبب ذلك إلى مناهجنا التربوية والتعليمية، فطرق أعداد الأجيال الجديدة في المدارس والجامعات تلقن ولا تثقف، وليس فيها ما يشجع التفكير الحر والتفكير المنتج والتفكير المبدع. وقد يطول الحديث في هذا الموضوع إذا دخلنا في التفاصيل، إلا أن خلاصة القول إن برامجنا تخرج مستهلكي علم ومعرفة لا منتجي علم ومعرفة. أما مناهج تدريس الفلسفة، فكانت وما زالت تهيمن عليها النزعات المثالية والغيبية، وما زالت تدرس

ميدان واحد من ميادين المعرفة بعيداً عن الميادين الأخرى، فإن حالة التخلف هذه تنعكس على عملية الكتابة الفلسفية العربية وعلى عملية الانتاج الفلسفي، وتعيق الصياغات الفلسفية المبدعة والمبتكرة، وتؤخر انتاج اتجاهات فلسفية أصيلة غير مقلدة.

ومن هذه الأسباب أيضاً غياب الروح الديموقراطية، وأجواء الحوار، والحرية الصحيحة عن حياتنا العامة، ولا سيما حياتنا السياسية. ولا شك ان هذا من العوامل الأساسية المعطلة للابداع والابتكار. ذلك انه لا إبداع بلا حرية، ولا ابتكار دون حرية، ولا ازدهار الا مع الحرية. وان الاستبداد هو أول أسباب التخلف كما بين عبد الرحمن الكواكبي، وان الظلم مؤذن بخراب العمران كما أكد ابن خلدون، وان القهر والقمع اللذين نعيشهما يوماً بيوم وساعة بساعة لا يفسحان في المجال لتفتح الزهور، وغمر البراعم، تمهيداً للثمار والنضوج. فاذا كنا معنيين بالفلسفة والابداع الفلسفي، وإذا كنا مسؤولين عن انتاج فلسفي جديد يعبر عن ذاتنا وعن واقعنا وعن ثقافتنا، فاننا معنيون بالحرية وبرفض القمع في كل أشكاله ولبوسه ظاهراً كان ذلك أم مستتراً.

ومن العوامل المعيقة للابداع والابتكار والتجديد في فكرنا عموماً، ومنه فكرنا الفلسفي، اننا نحتاج إلى الشعور بالانتصار، الشعور بأننا نسير إلى الأمام، إلى أننا نتحرك ونتطور ونتقدم، وان مستقبلنا أمامنا لا وراءنا، فقد عشنا في لبنان وفي كافة أرض العرب سلسلة من الهزائم والانتكاسات، وسادت بيننا موجات من الافكار المعطلة للعقل، المعادية للتقدم، الراضية للحوار، تصف الابداع والابتكار بأنه هرطقة، وانه ضرب من الكفر، وانه بضاعة مستوردة، وانه خروج عن الصراط.

ونحن لا نشدد على هذه العوامل بقصد التبرير واعفاء المشتغلين بالفلسفة من مسؤولياتهم في ميدان

تاريخ الفلسفة على أنه الفلسفة، وتدّرس أفكار أفلاطون والقدّيس توما وابن سينا والغزالي وديكارت وكأنها أفكار لعصرنا ولكل العصور.

وقد يكون السبب عملية الفصل التي تقام عادة بين دارسي الفلسفة العربية الإسلامية ودارسي الفلسفة الغربية الحديثة، حتى داخل أقسام الفلسفة، فنرى المهتمين بدراسة الفلسفة الحديثة لا يعرفون إلا القليل عن الفلسفة العربية، والمهتمين بالفلسفة العربية لا يفقهون الكثير من أمور الفلسفة الحديثة أو المعاصرة. حتى إذا جاءت مرحلة الدراسات العليا والتخصص انصرف السدارس إلى ميادانه الخاص وأهمل ما عداه، وهذا مظهر من مظاهر الانفصام بين القديم والجديد، وهو يعبر عن مشكلة حقيقية في حياتنا الفكرية، فالذين يعرفون التراث لا يعرفون الحديثة، والذين يعرفون الحديثة لا يعرفون التراث. وما نحتاج إليه حقاً هو علماء ضليعون في فكرنا التقليدي وعلى معرفة وثيقة بالحياة العصرية، وعلماء متخصصون في الفكر المعاصر والحديث على دراية بأمور ثقافتنا التقليدية يستطيعون ان يقيموا الصلة بين الطرفين، فيكون الفكر الحديث والفكر التقليدي في حوار دائم، وحوار منتج، وحوار يجمع، وحوار يسهم في التركيب والتوفيق لا في التباعد والتفريق.

إلا أن ثمة أسباباً، في حياتنا العامة، تعيق الابداع والابتكار عموماً، بما في ذلك الابداع والابتكار في ميدان الفلسفة، ولعل من أهم هذه الأسباب اننا ما زلنا في حالة تخلف عام. صحيح اننا نتقدم هنا وهناك، واننا نحقق بعض الانجازات في ميدان التقدم، إلا أن تقدمنا هذا بطيء جداً بالقياس بما يجري في العالم، وهذا ما يدفع إلى القول اننا ما زلنا في حالة تخلف عام. ولما كان التقدم هو عملية شمولية متكاملة لا تتحق في مجال واحد من مجالات الحياة العامة في غيابها عن المجالات الأخرى، ولا في

كانت شاغرة، وعسى أن يفيد منه القارئ المتخصص وغير المتخصص، فقد حرصنا على أن لا يكون هذا العمل لنفر قليل من المشتغلين بالفلسفة دون سواهم. ومن الواضح أننا توسعنا في فهم معنى الفلسفة ووظيفتها، يظهر هذا من خلال التوسع في الحديث عن المذاهب والمدارس، وإدخال ما لا يبدو فلسفياً في إطار الفلسفة، لأن الفلسفة أوسع من المعنى المدرسي الشائع الذي يقيد في حدوده، ولأن مهمة الفلسفة تمتد لتصل إلى حياتنا اليومية ومواقفنا السياسية وعلاقتنا الاجتماعية.

نشاطهم، أو تغطية للهنات التي نجدها في هذا العمل الذي نقدم له هنا، وهي هنات هيئات مما نجده عادة في كل عمل كبير من هذا النوع، وإنما نؤكد على هذه العوامل حرصاً على الوقوف منها الموقف اللازم، لأنها على علاقة مباشرة بالفلسفة. فالفلسفة أكثر ميادين المعرفة تحسناً لهذه الأمور، لأنها على علاقة مباشرة بالنظريات والأيديولوجيات والمبادئ، ومن هنا فإن الفلسفة كما ألمحنا سابقاً ليست خارج المجتمع بل هي في صميمه. وبعد، فعسى أن يسدّ هذا العمل ثغرة في المكتبة العربية